فصلنامه علمی علوم حدیث
سال بیست و شش شماره ۱ (پیاپی ۹۹)
زمستان، ص ۳ ـ ۳۰

Ulumhadith
Twenty- sixth No 1
Winter (Mar- June 2021)

آسیب‌شناسی مبانی اعتبارسنجی روایات تفسیری معصومان علیهم‌السلام

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۲۱
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۳۰

علی‌اکبر بابایی[۱]

محمّدعلی مروّجی طبسی[۲]

چکیده

یکی از منابع مهمّ تفسیر قرآن، روایات معصومان علیهم‌السلام است. با توجّه به وقوع جعل در میان برخی روایات، درباره لزوم اعتبارسنجی روایات منقول از ایشان علیهم‌السلام، اختلافی نیست، اما در اعتبارسنجی آن روایات و نتایج آن ناهمسانی فاحشی است. برخی با پذیرش سهل‌گیرانه، روایات نامقبول را مستند تفسیر قرار داده‌اند و برخی با ردّ شتابزده، روایات تفسیری فراوانی را از گردونه اعتبار بیرون رانده‌اند. آسیب‌های بسیاری که در اعتبارسنجی آن روایات رخ داده، ناشی از مبانی سست‌بنیاد برخی حدیث‌پژوهان است. این مقاله در صدد آسیب‌شناسی مبانی اعتبارسنجی روایات تفسیری برآمده و به تبیین آن‌ها پرداخته است که عبارت‌اند از: ۱. قطعی‌الصدور پنداری همه روایات منقول از منابع پیشین، ۲. انگاره تنافی غلوّ و وثاقت، ۳. انگاره تلازم غلوّ راوی و برساختگی روایاتش، ۴. مشروط دانستن صحّت روایات تفسیری به بودن مضمون آن‌ها در قرآن، ۵. انحصارپنداری اعتبار خبر واحد به وثاقت مخبری، ۶. مشروط دانستن صحّت روایات تأویلی به مطابقت با سیاق.

کلیدواژه‌ها: اعتبارسنجی، غلوّ، مجعول، وثاقت، کتب اربعه.

مقدمه

معصومان علیهم‌السلام بر پایه آیاتی مانند: ﴿... وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ...﴾؛[۳]

---

۱. دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم (ababayi@rihu.ac.ir).
۲. دانشجوی دکتری پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، رشته قرآن و حدیث (فلسفه تفسیر)، مدرّس تفسیر مرکز تخصّصی ائمّه اطهار (نویسندهٔ مسئول) (ali.tabasi14@yahoo.com).
۳. سوره نحل، آیه ۴۴.

﴿... وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ...﴾[1] و نیز روایاتی چون: حدیث متواتر ثقلین؛[2] و احادیث «نحن تراجمة وحی الله»[3] و...، مفسّران برگزیده خدا و آگاهان به معانی آشکار و پنهان آیات قرآن، هستند. از این‌رو روایات تفسیری ایشان علیهم‌السلام از منابع مهمّ تفسیر قرآن و فهم معنای آیات کریمه، به شمار می‌رود.[4] با این وجود، هر گونه اسناد قطعی این روایات به معصومان علیهم‌السلام یا استناد تفسیر آیات به این روایات، مستلزم اعتبارسنجی دقیق و متقن است تا از تحریف معنویِ برآمده از ورود داده‌های سست، مجعول و نامقبول در عرصه تفسیر جلوگیری شود.

اعتبارسنجی روایات تفسیری آنگاه واقع‌نما و دارای ارزش علمی است که اوّلاً بر مبانی مستحکم، استوار باشند و ثانیاً به دور از خطاهای روش پژوهش باشند. موضوع بحث این نوشتار، مقوله اوّل است. به نظر نگارنده، با وجود نگارش آثار زیادی در زمینه ارزیابی روایات تفسیری، مانند الموضوعات فی الآثار و الاخبار، الاخبار الدخیلة، آسیب‌شناسی روایات تفسیری، روش‌های تأویل قرآن و...، و نیز برخی آثار درباره آسیب‌شناسی اعتبارسنجی روایات، مانند: فصل «آسیب‌شناسی نقد حدیث» از کتاب آسیب‌شناسی حدیث عبدالهادی مسعودی، مقاله «نقد و بررسی رابطه میان غلوّ و جعل در کتاب الموضوعات و الآثار» محمّد رضا عزّتی و «بررسی و نقد کتاب "الاخبار الدخیلة"»(پایان‌نامه ارشد)، امّا بحث علمی جامعی در خصوص «مبانی» آسیب‌زا به اتقان اعتبارسنجی روایات تفسیری معصومان علیهم‌السلام، ارائه نشده است. مقصود از «مبانی» همان باورهای بنیادین است که حدیث‌پژوه آن‌ها را پایه ارزیابی روایات قرار می‌دهد. بسیاری از اعتبارسنجی این دسته از روایات، از آنجا که بر پایه‌های سست و معیوب قرار گرفته، مخدوش و فاقد ارزش علمی است. از این رو، ضروری است که اعتبارسنجی‌های روایات تفسیری معصومان علیهم‌السلام، در حوزه «مبانی» آسیب‌شناسی شوند. این پژوهش، به شناسایی و بررسی مبانی آسیب‌زا به واقع‌نمایی اعتبارسنجی روایات تفسیری معصومان علیهم‌السلام، همراه با نمونه‌های حدیثی با محوریت منابع روایات تفسیری شیعه پرداخته است.

---

۱. سوره جمعه، آیه ۲.

۲. بحار الانوار، ج۲۹، ص۶۴۶؛ مرآة العقول، ج۳، ص۲۳۲؛ مسند احمد، ج۳، ص۱۴؛ صحیح مسلم، ج۷، ص۱۲۲-۱۲۳؛ الصواعق المحرقه، ص۱۵۰.

۳. الکافی، ج۱، ص۱۹۲؛ معانی‌الاخبار، ص۳۵؛ من لایحضره الفقیه، ج۲، ص۶۱۱؛ اختیار معرفة الرجال، ص۳۰۶؛

۴. قواعد تفسیر، ص۱۹۳ و ۱۹۸.

۱. مفهوم‌شناسی

پیش از بیان مبانی آسیب‌زا در حوزه اعتبارسنجی احادیث تفسیری، ضرورت دارد برخی عناوین کلیدی در این مقاله، مفهوم‌شناسی شود.

۱-۱. آسیب‌شناسی

عیب، نقص، زیان و آفت از جمله معانی «آسیب» است؛[1] امّا «آسیب‌شناسی» در دانش پزشکی به معنای مطالعه ماهیّت و علل بیماری، و عوارض و تأثیرآن بریک عضو یا کلّ بدن است.[2] این اصطلاح در هریک از رشته‌های علوم، کاربردی ویژه دارد و در دانش حدیث شاید بتوان «علل الحدیث» را معادل نزدیک به آن دانست.[3] حال، چنانچه موضوع آسیب‌شناسی را «اعتبارسنجی» قرار دهیم، می‌توانیم آن را این گونه تعریف نماییم: «بررسی و مطالعه مجموعه آفاتی است که بالفعل یا بالقوّه، اعتبارسنجی روایات تأویلی را معیوب، نامعتبر و دچار کاستی می‌کند». و می‌توان گفت «آسیب‌شناسی اعتبارسنجی حدیث» به دنبال زدایش اموری است که واقع‌نمایی نقد احادیث را مخدوش و متزلزل می‌سازد.

۱-۲. اعتبارسنجی

«سنجش» و «سنجیدن» به معنای وزن‌کردن و ارزیابی است.[4] «اعتبار»، عمل حدیث‌پژوه برای تقویت سند یا متن حدیث از طریق «متابعه» و یافتن «شاهد» است.[5] واژه «معتبر» ـ که در علم‌الحدیث، وصف «روایت»، «حدیث» و «خبر» است ـ از اصطلاحات متنی ناظر به پذیرش روایت بوده و به معنای «حدیثی است که همگان یا بیشتر عالمان، بدون هیچ مخالفتی، به مضمون آن عمل کرده‌اند یا از آن جهت که متصّف به صحّت و حُسن و مانند آن دو است، دلیل بر اعتبارش اقامه شده است».[6] بنابراین، اعتبارسنجی حدیث «بررسی سندی و دلالی حدیث منسوب به معصوم علیه‌السلام برای پی‌بردن به درستی یا نادرستی آن است و نتیجه‌اش اعتماد یا بی‌اعتمادی به متن حدیث در اموری چون جزئیات اصول اعتقادی،

۱. فرهنگ فارسی معین، ص۵۶.
۲. فرهنگ آریان‌پور، ص۱۵۶۹.
۳. تنقیح المقال، ج۳(خاتمه)، ص۵۰؛ آسیب‌شناسی حدیث، ص۸.
۴. فرهنگ فارسی معین، ص۶۲۳.
۵. فرهنگ توصیفی حدیث، ص۴۵، ۱۲۵، ۱۹۹.
۶. لبّ اللباب فی علم الرجال، ص۷۵؛ توضیح المقال فی علم الرجال، ص۲۷۲.

عمل به احکام و تفسیر آیات قرآن است».

شایسته یادآوری است که در اعتبارسنجی احادیث شیعه دو رویکرد اصلی وجود دارد:

۱. اعتبارسنجی راوی‌محور که نقش محوری در حکم به اعتبار یا بی‌اعتباری حدیث، از آنِ راوی است. در این رویکرد ـ که در مدرسه حلّه رواج داشته ـ حدیث معتبر منحصر به روایت «صحیح»، «حسن» و «موثّق» سندی، است؛[۱]

۲. اعتبارسنجی قرینه‌محور که با تکیه بر قراین و با ملاک «وثوق خبری»، صورت می‌پذیرد. این رویکرد پیش از مدرسه حلّه در میان پیشینیان رایج بوده و از منظر ایشان، گستره حدیث معتبر شامل روایات موثوق‌الصدور، اعمّ از ضعیف‌السند و غیر آن است. در این رویکرد، حدیث به مجرّد «ضعف سند»، از مدار حجّیت و اعتبار بیرون نمی‌رود و با توجّه به قراین اطمینان‌آور اعتبار پیدا می‌کند.

۱-۳. تفسیر، روایات تفسیری

تفسیر در اصطلاح، دو گونه تعریف شده است:

۱. تلاش فکری برای کشف معنای الفاظ قرآن و بیان مراد خداوند از عبارات آن؛

۲. علمی که به کشف معنا و بیان مراد جدّی خداوند از الفاظ قرآن می‌پردازد.[۲]

راغب، تفسیر قرآن را شامل تبیین «الفاظ مشکل و غیر آن» و نیز «معنای ظاهر و غیر آن» دانسته،[۳] و از سخنش برمی‌آید که از دیدگاه مفسّران، قلمرو تفسیر محدود به دشواری الفاظ در رساندن مراد جدّی خداوند نیست و الفاظ ظاهر در معنای مقصود را نیز شامل می‌شود.[۴] به هر حال، «تفسیر» و «تأویل»، گرچه هر دو بیان مراد خدا از آیات قرآن است، ولی در عرف غالب، تأویل برگرداندن لفظ از معنای ظاهر و حمل بر معنای محتمل و غیر ظاهر به دلیل و قرینه است؛ در حالی که اصطلاح تفسیر، کشف معنا و مراد جدّی خدای متعال از الفاظ قرآن است؛ خواه آن الفاظ ظهور در معنایی داشته یا در دلالتشان بر معنا و مراد استعمالی نیز، غیر ظاهر (مبهم یا مجمل) باشند.

ولی در لسان روایات، تفسیر در بیان معنای باطن آیات نیز به کار رفته و از نگاه روایات،

---

۱. مشرق الشمسین، ص۲۴-۲۹.

۲. روش‌شناسی تفسیر قرآن، ص۱۹؛ قواعد تفسیر قرآن، ص۸-۹.

۳. البرهان فی علوم القرآن، ج۲، ص۲۸۵.

۴. همان.

تفسیر قرآن بیان معانی باطنی آیات را نیز شامل می‌شود.[1] بنابراین، روایاتِ بیان‌گر معانی باطنی و تأویل آیات نیز در گستره احادیث تفسیری قرار می‌گیرند. البتّه گاهی در روایات، «تفسیر» و «تأویل» کنار هم به کار رفته‌اند، «تفسیر» به «بیان ظاهر» و «تأویل» به «بیان باطن» آیه اختصاص می‌یابد.

۱-۴. مبنا

مقصود از مبانی، باورها بنیادینی هستند که زیربنای فکری پژوهش‌گر در نقد روایات تأویلی معصومان ﷺ قرار می‌گیرند. به سخن دیگر، گزاره‌های مقبول ناقد حدیث که پایه و اساس استدلال او در نقد روایت واقع می‌شود و مؤثّر در گزینش، پذیرش یا ردّ روایات تفسیری و تأویلی هستند، مبانی نقد روایت نام دارد.

۱-۵. آسیب‌های مبنایی

مقصود از آسیب‌های مبنایی مبانی سست و معیوبی است که پایه نقد روایات تفسیری قرار می‌گیرد. پس شناسایی مبانی سست در نقد احادیث تفسیری، آسیب‌شناسی مبانی اعتبارسنجی روایات تفسیری است.

۲. آسیب‌های مبنایی اعتبارسنجی روایات تفسیری

اینک با توجّه به تعریفی که برای آسیب‌شناسی مبنایی اعتبارسنجی روایات تفسیری ارائه شد، به تبیین شماری از مهم‌ترین مبانی سست و آسیب‌زا می‌پردازیم:

۲-۱. قطعی‌الصدور پنداری همه روایات منقول از منابع پیشین

طرح انگاره قطعی‌الصدور بودن همه روایات کتب‌اربعه، بلکه همه روایات منقول از اهل‌بیت ﷺ در منابع پیشینیان، از زمان کلینی ﵀ تا محقّق حلّی ﵀ در مکتب اخباری‌گری، زمینه‌ساز آسان‌گیری برخی اخبارگرایان در مقام گزینش و پذیرش روایات تفسیری گردید. امین استرآبادی با طرح این مدّعا که تنها منبع فهم آیات قرآن[2] و یگانه «طریق علم به نظریات دین»[3] روایات اهل‌بیت ﷺ است، دلایلی را بر این انگاره ذکر کرده است.[4] شیخ

۱. الکافی، ج ۱، ص۴۷۹؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص۴۹، ح ۵۰، ۱۴۶، ج ۲، ص ۵۰، ح۳۱۷؛ الخصال، ج ۱، ص۲۶۵.
۲. الفوائد المدنية، ص۱۸۱.
۳. همان، ص۱۰۹.
۴. همان، ص۱۷۵-۱۷۸.

حرّعاملی اخبارگرای دیگری است که با تصریح بر این‌که اصطلاح «صحیح» نزد قدما به معنای ثبوت و صدور احادیث معصومان علیهم السلام به قراین قطعی است،[1] به بیان بیست و دو دلیل بر اثبات صحّت کتب حدیثی مورد اعتماد (کتب اربعه و امثال آن: معانی الاخبار، تفسیر العیاشی، تفسیر القمی، و...) پرداخته است.[2] محدّث بحرانی نیز از صحّت منابع حدیثی کهن دفاع مستدلّ کرده است.[3] همچنین فیض کاشانی همه احادیث کتب اربعه را صحیح به معنای مورد اعتماد و محفوف بودن آن‌ها به قراین اطمینان‌آور دانسته است.[4] مهم‌ترین دلیل اخباریان و اخبارگرایان بر این مدّعا، قطعی‌الصدور بودن اصول چهارصدگانه حدیثی است که هم روایات این اصول متواتر یا محفوف به قراین یقین‌آور به صدورشان از معصوم علیه السلام بوده و هم مؤلّفان این اصول، شناخته‌شده، معتبر و مورد اعتماد بوده‌اند.[5] دیگر، این‌که نویسندگان کتب اربعه روایاتشان را بی‌واسطه از این اصول ـ که اجماع بر صحّت آن‌ها بوده ـ نقل کرده و خود از صحت و صدور روایات کتبشان خبر قطعی داده‌اند؛[6] بلکه گفته‌اند همه احادیث کتب اربعه و دیگر کتب حدیثی رایج کهن شیعی، برگرفته از اصول چهارصدگانه بوده است.[7]

بررسی

اصولیان بر این دیدگاه اشکالات فراوانی را مطرح کرده که عبارت‌اند از: ۱. اصحاب کتب اربعه متمکّن از اخذ روایات به طریق قطع نبوده‌اند و به فرض تمکّنشان، فقط به نقل روایات قطعی بسنده نکرده‌اند؛[8] ۲. ایشان همه احادیث اصول چهارصدگانه را قطعی‌الصدور نمی‌دانستند و لذا در بسیاری موارد با مناقشه سندی، احادیث برگرفته از این کتب را ردّ می‌کردند؛[9] مانند روایتی که صدوق رحمه الله در باب وجوب نمازجمعه از حریز از زرارة بن أعین نقل کرده، امّا فتوایی مخالف مفادش داده است؛[10] در حالی که هر دو راوی صاحب اصل

۱. وسائل الشیعة، ج ۳۰، ص ۱۹۱، ۱۹۶.
۲. همان، ص ۲۴۹-۲۶۵.
۳. الدرر النجفیة، ج ۲، ص ۳۲۶.
۴. الوافی، ج ۱، ص ۲۲.
۵. الفوائد المدنیة، ص ۱۷۲، ۱۷۸.
۶. الدرر النجفیة، ج ۲، ص ۳۲۶.
۷. الفوائد المدنیة، ص ۱۱۸.
۸. الوافیة فی الاصول، ص ۲۶۷.
۹. همان، ص ۲۷۰.
۱۰. من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۱۱.

هستند.[1] یا آن‌که می‌گوید: «من به روایتی که فقط سکونی نقل کند، فتوا نمی‌دهم»؛[2] در حالی که سکونی صاحب اصل بوده است؛[3] ۳. مشهور و معتمد بودن اصول چهارصدگانه با قطعی‌الصدور بودن همه روایات آن‌ها ملازمه ندارد؛[4] ۴. مؤلّفان کتب اربعه برخی روایات یکدیگر را نقد و ردّ کرده‌اند؛[5] مانند ردّ روایتی از الکافی در کتاب من لا یحضره الفقیه و فتوای صدوق رحمه الله بر خلاف آن[6] یا مناقشات شیخ طوسی بر برخی روایات کلینی و شیخ صدوق و تضعیف آن‌ها.[7] افزون بر این‌که صدوق رحمه الله همه روایات الکافی را با وجود دسترسی به آن، در کتابش نقل نکرده است؛[8] ۵. منبع کتب اربعه فقط اصول معتبر نبوده،[9] بلکه به تصریح شیخ صدوق، از «مصنّفات» دیگر، مانند رساله پدرش ابن‌بابویه رحمه الله نیز استفاده شده است؛[10] ۶. لازمه قطعی‌الصدور بودن کتب‌اربعه، بیهوده بودن ذکر مشیخه در پایان من لا یحضره الفقیه، تهذیب الاحکام و الاستبصار است؛[11] ۷. همه اصحاب اصول نزد مؤلّفان کتب اربعه معتبر نبوده‌اند، بلکه گاه روایات منحصر به آنان را، مانند الحسن بن صالح، متروک‌العمل دانسته‌اند؛[12] ۸. مقصود پیشینیان از «حدیث صحیح»، احادیث مقرون به قراین «اطمینان‌آور»،[13] «حجّیت» روایات[14] و صحّت عمل بدان‌هاست، نه قطعی‌الصدور بودن آن‌ها؛[15] ۹. إخبار از صحّت روایات، «إخبار از رأی و نظر» و امر اجتهادی است و برای دیگران حجّت نیست[16] و قطع هر کسی برای خودش حجّت است. حصول قطع برای کسی و إخبار

۱. فهرست کتب‌الشیعة، ص۱۶۲ و ۲۱۰؛ رجال النجاشی، ص۱۴۵.
۲. من لا یحضره الفقیه، ج۴، ص۳۴۴.
۳. السرائر، ج۳، ص۲۸۹؛ الفوائد الرجالیة، ج۲، ص۱۲۴؛ الرسائل الاصولیة، ص۱۸۹.
۴. الرسائل الاصولیة، ص۱۸۹.
۵. الحقّ المبین، ص۳۹.
۶. من لایحضره الفقیه، ج۴، ص۲۰۳.
۷. الاستبصار، ج۳، ص۲۶۱؛ تهذیب الاحکام، ج۹، ص۴۰، ذیل حدیث ۱۷۰.
۸. الرسائل الاصولیة، ص۱۷۵.
۹. همان، ص۱۴۱.
۱۰. من لایحضره الفقیه، ج۱، ص۴.
۱۱. الوافیة، ص۲۷۰.
۱۲. تهذیب الاحکام، ج۱، ص۴۰۸؛ فهرست کتب الشیعة، ص۱۲۸؛ الرسائل الاصولیة، ص۱۲۳-۱۲۴.
۱۳. الوافیة، ص۲۶۸.
۱۴. معجم رجال الحدیث، ج۱، ص۲۷.
۱۵. الرسائل الاصولیة، ص۱۶۹-۱۷۱.
۱۶. معجم رجال الحدیث، ج۱، ص۸۵، ۸۸.

قطعی او، ملازم با پیدایش قطع برای دیگری نیست؛[1] ۱۰. اصحاب ائمّه علیهم‌السلام در تقیه می‌زیسته‌اند و متمکّن از نشر علنی احادیث نبوده‌اند. پس چگونه این احادیث در اصول معتبره به حدّ تواتر یا نزدیک به آن رسیده است؟[2] در نتیجه، اعتبار و صحّت منابع حدیثی کهن به معنای قطعی یا موثوق‌الصدور بودن همه روایات و بی‌نیازی آن‌ها از بررسی‌های رجالی و نقد محتوایی نیست.

با این وجود، انگاره یادشده، زمینه‌ساز آسیب تسامح در نقد و پذیرش روایات تأویلیِ موجود در منابع کهن، در برخی تفاسیر روایی شیعه شده است. از مجموعه عبارات مقدّمه تفسیر البرهان برمی‌آید که وی اخباری‌مسلک و از طرفداران مکتب تفسیر روایی محض بوده،[3] پیش از نقل و ثبت روایات تفسیری، به نقد و جداسازی روایات صحیح و معتمد از غیر آن، با معیار «وجود روایات در کتب معتمده» پرداخته است. ظاهرا روایاتی که بحرانی در فرایند نقد و نقل در تفسیرش گردآورده، مورد پذیرشش بوده و آن‌ها را قطعی‌الصدور می‌دانسته است.[4] لذا نقد روایات تفسیری در البرهان دچار آسیب مبنایی «قطعی‌الصدور پنداری روایات کتب حدیثی معتبر» شده و روایات با نگاه آسان‌گیر أخباری‌گری، گزینش و مورد پذیرش قرار گرفته است.

برای نمونه، بحرانی ذیل آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لا یَسْتَحْیِی أَنْ یَضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها ...﴾[5] روایتی را ـ که مضمونش منکر، نامقبول و نامناسب با منزلت بلند انبیاء و اوصیاء است ـ از تفسیر القمی و تفسیر منسوب به امام عسکری علیه‌السلام نقل کرده که در آن «بعوضة» (پشه) به امام علی علیه‌السلام و «فما فوقها» (مگس) به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله تأویل شده است.[6]

نمونه دیگر، روایتی از امام باقر علیه‌السلام است که در تأویل آیه ﴿وَ لَقَدْ عَهِدْنا إِلی آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِیَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾[7] فرمود:

عَهِدْنَا إِلَیْهِ فِی مُحَمَّدٍ وَ الْأَئِمَّةِ مِنْ بَعْدِهِ فَتَرَکَ وَ لَمْ یَکُنْ لَهُ عَزْمٌ أَنَّهُمْ هَکَذَا؛[8]

---

۱. مفاتیح الاصول، ص۳۲۹؛ الحق المبین، ص۳۶؛ الرسائل الاصولیة، ص۱۵۴.
۲. معجم رجال الحدیث، ج۱، ص۲۳.
۳. بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری، ج۱، ص۱۰۳.
۴. البرهان، ج۱، ص۶-۹.
۵. سوره بقره، آیه ۲۶.
۶. البرهان، ج۱، ص۱۵۸.
۷. سوره طه، آیه ۱۱۵.
۸. الکافی، ج۱، ص۴۱۶؛ بصائر الدرجات، ج۱، ص۷۰؛ علل الشرائع، ج۱، ص۱۲۲.

در [باره منزلت] محمّد صلی الله علیه و آله و امامان بعد از او با او پیمان بستیم. پس ترک کرد و برایش عزمی نبود که ایشان چنین‌اند.

این روایت تأویلی را -که علّامه مجلسی مفادش را ناسازگار با عصمت انبیاء می‌داند[1] و برخی قرآن‌پژوهان معاصر نیز به ضعفش اشاره کرده‌اند[2]- شیخ حرّ عاملی، بحرانی و فیض کاشانی نقل کرده‌اند.[3] پذیرش چنین روایاتی، بازتاب مبنای «قطعی یا موثوق‌الصدور پنداشتن همه روایات کتب معتبره» است.

۲-۲. انگاره «تنافی غلوّ و وثاقت»

پندار تنافی غلوّ و وثاقت راوی آسیب مبنایی دیگر در اعتبارسنجی روایات تفسیری، به ویژه در حوزه فضایل اهل‌بیت علیهم السلام است. برخی در نقد روایات غالیان، غلوّ را ملازم با عدم وثاقت انگاشته، با استناد به غالی‌بودن راوی، روایتش را نامعتبر پنداشته‌اند؛ مثلاً پژوهش‌گری در ارزیابی روایتی از امام صادق علیه السلام که «لیلة‌القدر» و «الروح» را در آیه‌های ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ * تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ فيها ...﴾[4] به حضرت فاطمه علیها السلام تأویل نموده، گفته است:

در سند این حدیث محمّد بن جمهور آمده که از غلات است.[5]

هم‌و روایات تأویلی دیگر را به دلیل وقوع «غلات» و «فاسدالمذهب» در اسنادشان، ردّ کرده است.[6]

بررسی

گرچه «غلوّ» به مثابه یک باور نادرست کلامی و جریان انحرافی نقش تعیین‌کننده در بدبینی، بی‌اعتمادی و داوری‌های رجالی پیشینیان نسبت به روایات غالیان داشته است، ولی برخی عبارات رجالیان، دالّ بر توثیق راویِ غالی و اعتماد به بعضی مرویات غالیان است که نشان می‌دهد نزد ایشان، مجرّد «غلوّ» مانع وثاقت نبوده است؛ مثلاً احمد بن علی بن کلثوم نزد شیخ

۱. مرآة العقول، ج۵، ص۲۵.
۲. القرآن الکریم و روایات المدرستین، ج۳، ص ۵۲۰-۵۲۲؛ مبانی تفسیر روایی، ص۳۶۴.
۳. اثبات الهداة، ج۲، ص۱۹، ۱۴۱؛ البرهان فی تفسیرالقرآن، ج۳، ص ۷۸۰؛ تفسیر الصافی، ج۳، ص۳۲۳.
۴. سوره قدر، آیه ۳-۴.
۵. روش‌های تأویل قرآن، ص۱۷۴.
۶. همان، ص۱۹۶-۱۹۷.

طوسی متّهم به غلوّ[1] و نزد کشّی جزء غالیان بوده است؛[2] امّا درباره‌اش می‌گوید:

... و کان مأمونًا علی الحدیث.[3]

مامقانی، ضمن اشکال بر علّامه حلّی و ابن‌داود، از این‌که این راوی را در شمار «غیر معتمَدین» قرار داده‌اند، عبارت کشّی را از «بزرگ‌ترین مدح‌ها»، شهادت بر امانت‌داری او در نقل حدیث، و مقتضی پذیرش و وثوق کشّی به روایات احمدبن‌علی‌بن‌کلثوم دانسته است.[4]

شوشتری نیز در جمعِ کلام شیخ‌طوسی و کشّی درباره این راوی می‌گوید:

می‌توان به وثاقت این مرد از باب جمع میان قول شیخ طوسی در الرجال و سخن کشّی مبنی بر امین‌بودن او در عین غلوّش، قایل شد.[5]

احمد بن هلال العبرتائی راوی دیگری است که شیخ طوسی در عین حکم به غلوّش، می‌گوید:

اکثر اصولِ اصحاب را نقل کرده است.[6]

این عبارت در شهرت و اعتبار روایاتش در میان اصحاب شیعه ظهور دارد. مؤیّد آن، این سخن علّامه حلّی به نقل از ابن‌غضایری است:

غالب اصحاب حدیث روایات دو کتاب حسن بن محبوب و محمّد بن ابی‌عمیر را از طریق احمد بن هلال شنیده و به او اعتماد کرده‌اند.[7]

خواجویی ضمن حکم به غالی‌بودن احمد بن هلال، معتقد است که شیعه به روایاتی که او از ابن ابی‌عمیر و حسن بن محبوب نقل کرده، عمل نموده است.[8]

محقّق خویی نیز بر این مبنا که «فساد عقیده‌ی راوی مضرّ به صحّت روایاتش نیست»، «احمد بن هلال» و «محمّد بن جمهور العمی» را توثیق کرده است.[9] همچنین مامقانی با بیان دلیل به اثبات «عدم تنافی غلوّ راوی و وثاقت» پرداخته است.[10]

۱. الرجال، ص۴۰۷.
۲. اختیار معرفة الرجال، ج۲، ص۸۱۳.
۳. همان.
۴. تنقیح المقال، ج۱، ص۷۳.
۵. قاموس الرجال، ج۱، ص۵۳۵.
۶. فهرست کتب الشیعة، ص۸۳؛ الرجال، ص۳۸۴.
۷. خلاصة الاقوال، ص۲۰۲.
۸. الرسائل الفقهیة، ج۱، ص۳۰۳.
۹. معجم رجال الحدیث، ج۳، ص۱۵۲؛ ج۱۶، ص۱۹۱.
۱۰. تنقیح المقال، ج۱، ص۷۳.

لذا همان گونه که از عبارات رجالیان برمی‌آید، «غالی‌بودن» مانع «وثاقت» راوی نیست، بلکه ایشان در مواردی برخی «غالیان» را توثیق هم کرده‌اند.

۲-۳. انگاره «تلازم غلوّ راوی و جعلی بودن روایاتش»

انگاره «راوی غالی لزوماً همه روایاتش مجعول است»، آسیب مبنایی دیگر در اعتبارسنجی روایات تفسیری معصومان علیهم‌السلام است. نُمود این انگاره در ارزیابی روایات تفسیری غالیان، حکم قطعی به ساختگی و غلوّآمیز بودن متن روایاتشان بوده است؛ مثلاً نویسنده‌ای، درباره تأویل منقول از امام‌کاظم علیه‌السلام: «[الْمَساجِدَ] هُمُ الْأَوْصِیَاءُ.»[1] ذیل آیه کریمه: ﴿وَأَنَّ الْمَساجِدَ لِلّهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ اللّهِ أَحَداً﴾[2] می‌گوید:

> بی‌تردید این روایت برساخته غلات است. مؤیّدش این است که محمّد بن الفضل از دیدگاه راوی‌شناسان متّهم به غلوّ است.[3]

یا پژوهش‌گر دیگری، پس از تضعیف و غالی دانستن راویانی چون: عبدالله بن عبدالرحمن اصم بصری، محمّد بن فضیل و محمّد بن عیسی بن عبید یقطینی که در روایتی از امام صادق علیه‌السلام، آیه کریمه: ﴿وَالتِّینِ وَالزَّیْتُونِ﴾[4] را به امام حسن و حسین علیهما‌السلام تأویل نموده‌اند،[5] می‌گوید:

> به نظر ما این احادیث ساخته دست غلات است و فایده‌ای جز سبک‌کردن امامان ما ندارد.[6]

پژوهش‌گر دیگری نیز ذیل عنوان «نمونه‌هایی از اخبار غلوّ» ـ که در ادامه عنوان «جعل حدیث از سوی غلات» مطرح شده ـ روایات تأویلی را در ذیل آیات ۳۱ سوره الرحمن، ۵ سوره بیّنه و ۱۵ سوره یوسف مثال زده است که به گفته وی، غالیان در اسناد آن واقع شده‌اند.[7] ظاهر این کلام جعلی و غلوّآمیز بودن متن این روایات به دلیل غالی‌بودن راوایان آن است.

بررسی

این مبنا خلاف سیره رجالیان و محدّثان پیشین است؛ برای مثال، نجاشی ـ که «محمّد بن

---

۱. الکافی، ج ۱، ص۴۱۶؛ بصائرالدرجات، ج ۱، ص ۷۰؛ علل الشرائع، ج ۱، ص۱۲۲.
۲. الجن، آیه ۱۸.
۳. الموضوعات فی الآثار و الأخبار، ص۲۴۹- ۲۵۰.
۴. سوه تین، آیه ۱.
۵. البرهان فی تفسیرالقرآن، ج۵، ص۲۹۲-۲۹۳.
۶. روش‌های تأویل قرآن، ص۱۸۲.
۷. درسنامه وضع حدیث، ص۹۳.

الحسن بن شمّون» را غالی می‌دانسته ـ درباره نقل کلینیؒ از کتاب این راوی گفته است:

اخبرنا بکتبه ما خلا التخلیط.[1]

مفاد این عبارت آن است که کلینیؒ کتب این راوی را پالایش و مطالب خالی از غلوّ آن را در کتابش نقل کرده است. همچنین از عبارت شیخ طوسی برمی‌آید که او به پالایش روایات محمد بن جمهور ـ که در نظرش غالی بوده ـ[2] پرداخته، روایات خالی از مضامین غالیانه را نقل و بدان عمل کرده است.[3] یا همو درباره ابوسُمینة ـ که به گفته نجاشی فاسدالاعتقاد و غالی بوده است[4]ـ می‌گوید که اصحاب، روایات او را به جز آنچه که در آن تخلیط و غلوّ بوده، نقل کرده‌اند.[5] علّامه حلّی نیز درباره‌اش می‌گوید:

شیخ مفید کتاب‌هایش را به جز روایاتی که در آن تخلیط و غلوّ بوده، نقل کرده است.[6]

این عبارات نشانه آن است که شیخ مفید و دیگر اصحاب به برخی روایات ابوسمینه اعتماد کرده‌اند.

در نتیجه، نزد پیشینیان نه تنها تلازمی میان غلوّ راوی و برساختگی روایاتش نبوده، بلکه برخی روایات غالیان مقبول و مورد اعتماد اصحاب بوده است.

۲-۴. مشروط دانستن صحّت روایات به بودن مضمون آن‌ها در قرآن.

مبنای آسیب‌زای دیگر به ارزیابی روایات تفسیری، این پندار است که «صحّت روایات مشروط به بودن شاهدی از قرآن بر مضمون آن‌هاست». این انگاره ناشی از نگاه خاصّ به مفهوم «مخالفت» و «موافقت» در اخبار عرض است. برخی مقصود از «مخالفتِ» روایت با قرآن در این اخبار را «عدم موافقت»، و منظور از «موافقت» را وجود شاهدی از قرآن بر مضمون روایت دانسته و گفته‌اند که صحّت روایات مشروط به بودن شاهدی از قرآن بر مضمون آن‌هاست. علّامه طباطباییؒ وجود شاهد مضمونی را در قرآن، بدون بیان استدلال، تفسیر مفهوم «موافقت» در اخبار عرض قرار داده و تنها شرط حجّیت اخبار واحد غیر فقهی را

---

۱. رجال النجاشی، ص۳۳۷.

۲. رجال الطوسی، ص۳۶۴.

۳. معجم رجال الحدیث، ج۱۶، ص۱۹۱؛ فهرست کتب الشیعة، ص۴۱۳.

۴. رجال النجاشی، ص۳۳۲.

۵. فهرست کتب الشیعة، ص۴۱۲.

۶. خلاصة الاقوال، ص۲۵۳.

(روایات تفسیری، تأویلی و غیرآن) موافقت متن این روایات با مضمون آیات دانسته است. وی می‌گوید:

> آنچه برای پژوهش‌گرِ روایات (آحاد) غیر فقهی مهمّ است، آن است که از موافقت متن این روایات با کتاب جستجو کند. پس اگر روایت با ظاهر کتاب موافق بود، همان ملاک اعتبار روایت است؛ امّا اگر موافق نباشد، حتی اگر صحیح السند هم باشد، هیچ ارزشی در بازار اعتبار ندارد.[1]

طبق این عبارات، گستره اخبار عرض شامل خبرواحد ثقه هم می‌شود. نویسنده‌ای دیگر، روایت تأویلی: «[الْمَساجِدَ] هُمُ الْأَوْصِيَاءُ» را این گونه نقد و ردّ کرده است:

> آیا ممکن است امام راست‌گو با چنین تأویلاتی ـ که مناسب با اسلوب و اعجاز قرآن نیست ـ تصرّف نماید، در حالی که فرموده: اگر احادیث منقول از ما، بر شما مشتبه شد، پس آن‌ها را بر کتاب خدا عرضه کنید، آنچه که مخالف کتاب خداست، حدیث ما نیست؟[2]

از سخن وی ـ که صدور روایت تأویلی نامناسب با اسلوب قرآن را از امام علیه‌السلام منتفی دانسته و به روایت «فما خالف کتاب الله فلیس من حدیثنا» استناد کرده است، و از سویی هیچ تعارض آشکاری میان روایت تأویلی مذکور و آیات قرآن دیده نمی‌شود ـ برمی‌آید که او مفهوم «مخالفت» در اخبار عرض را به «عدم موافقت» تفسیر کرده است. وی روایت تأویلی «نَصْرَ فَاطِمَةَ لِمُحِبِّيهَا»[3] را ـ که ناظر به آیه کریمه ﴿... وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ ...﴾[4] است ـ با استناد به این برداشت از اخبار عرض، تکذیب کرده و برساخته غلات دانسته است.[5]

بررسی

منشأ انگاره یادشده، نگاه غیراصولی به مفهوم «مخالفت» و «موافقت» در اخبار عرض است که ردّ بسیاری از روایات تفسیری معصومان علیهم‌السلام بدان مستند شده است.

اصولیان در مبحث حجّیت خبرواحد، متفاهم عرفی از «ما لایوافق کتاب‌الله» در اخبار

---

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج۹، ص۲۱۱ - ۲۱۲.
۲. الموضوعات فی الآثار و الأخبار، ص۲۵۰.
۳. معانی الأخبار، ص۳۹۷؛ تفسیر الفرات، ص۳۲۲.
۴. سوره روم، آیه ۴ و ۵.
۵. الموضوعات فی الآثار و الأخبار، ص۲۱۶.

عـرض را «مخالفـت» بـا کتـاب و از بـاب سـالبه بـه انتفـاء محمـول دانسـته‌انـد؛[1] یعنـی قـرآن متعرّض موضوع حدیث شده، ولی آن حدیث از حیث محمول با قرآن موافقت ندارد. شیخ انصاری، ضمن تأکید بر این مطلب که صدورِ روایاتِ «غیر موافق»ی که مضمونشان از باب سـالبه بـه انتفـای موضـوع، در قـرآن نیسـت، از معصـومان علیهم‌السلام قطعـی اسـت؛ مفهـوم «عـدم الموافق» در اخبار عرض را حمل بر مفهوم «مخالفت» کرده و اخبار عرض با مضمون طرح و کنار گذاشتن «ما لا یوافق‌الکتاب» را به دسته دیگر از این اخبار ـ که متضمّن طرح أخبار «مخالف کتاب» است ـ برگردانده است.[2]

او در اثر فقهی‌اش در مبحث «شروط صحّة الشرط» ذیل صحیحه «... وَ الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُـرُوطِهِمْ فِيمَـا وَافَـقَ كِتَـابَ‌اللهِ ...»[3] تصـریح کـرده کـه مقصـود از «موافقـت» همـان «عـدم المخالفة» است.[4]

آخوند خراسانی قدر متیقّن از اخبار عرض را عدم حجیت خبر«مخالف» با کتاب و سنّت دانسته است.[5] از دیدگاه محقّق عراقی نیز نصوص متضمّن عنوان «مخالف کتاب» از حیث مضمون اخصّ از نصوص متضمّن عنوان «ما لایوافق» هستند. از طرفی، تواتر اخبار عرض، اجمالی و معنوی است و تفاوت‌هایی در مضمون این اخبار وجود دارد و جهت جامع و متحدی در این اخبار نیست. پس طبق قواعد علم اجمالی در اقلّ و اکثر، به قدر متیقّن ـ که همان مضمون اخصّ متضمّن عنوان «مخالف کتاب» است ـ اخذ می‌شود.[6] محقّق نایینی اصولی دیگری است که عنوان «غیر موافق» با کتاب را بر معنای «مخالفت» حمل کرده است. به گفته وی لازمه بسندگی به احادیث موافق ظاهر قرآن، و اخذ به ظاهر آن دسته از اخبار عرض که نهی‌کننده از عمل به حدیثی است که شاهدی از قرآن ندارد، یک‌سر کنار نهادن همه احادیثی است که به نحو عموم و خصوص یا اطلاق و تقیید، با کتاب مخالف‌اند و کسی ملتزم به این لازمه نیست.[7] در میان محدّثان نیز مجلسی اوّل و دوم، ظاهر

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۷، ص۳۱۶.
۲. فرائد الاصول، ج۱، ص۲۵۱-۲۵۲.
۳. الکافی، ج۵، ص۱۶۹.
۴. کتاب المکاسب، ج۶، ص۲۵.
۵. کفایة الاصول، ص۲۹۵.
۶. نهایة الافکار، ج۳، ص۱۰۶.
۷. فوائد الاصول، ج۳، ص۱۶۲-۱۶۳.

از «موافقت» در حدیث «الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ فِيمَا وَافَقَ كِتَابَ اللهِ» را «عدم مخالفت» دانسته‌اند.[1] پس مقصود از «غیرموافق» با کتاب در اخبار عرض، «مخالفت» با کتاب است.

امّا مقصود از «مخالفت» در این اخبار، چیست؟ معظم اصولیان متأخّر، «مخالفت» را در مقام نسبت‌سنجی (خبرواحد) با الفاظ آیه، در نظر گرفته و به مخالفت «لفظی»(نصّی) تفسیر کرده‌اند. به تصریح ایشان، چون دلیل«خاصّ» و «مقیّد» قرینه عرفی بر تبیین مراد متکلّم‌اند و نسبتشان با عامّ و مطلق، از نوع «مُفَسِّر» و «مُفَسَّر» است. لذا عرفاً قابل جمع‌اند و دیگر، «تخصیص» و «تقیید» مصداق عرفی «مخالفت» شمرده نمی‌شوند.[2]

پس مقصود از «مخالفت» به نحو «تباین کلّی» یا «عموم من وجه» است.[3] شیخ‌انصاری پس از یادآوری این مطلب ـ که آن دسته از اخبار عرض که مدلولشان طرح و ردّ خبر «مخالف» کتاب است ـ بر عدم حجّیت خبرواحدی که مضمونش در کتاب و سنّت نیست، هیچ دلالتی ندارد، این اشکال را ـ که «حمل «مخالفت» بر«تباین کلّی» حمل بر فرد نادر بلکه نایاب است» ـ این گونه ردّ می‌کند که اخبارِ طرح «مخالف» کتاب، ناظر به آن دسته از احادیث مربوط به «اصول دین» است که با کتاب و سنّت مباین هستند؛ مانند غلوّ، جبر و تفویض.

جعل این گونه روایات در زمان معصومان علیهم‌السلام فراوان بوده است. پس حمل «مخالفت» در اخبار عرض، به «تباین کلّی» حمل بر افراد شایع است، نه فرد نادر و معدوم.[4] در نتیجه، مقصود از «مخالفت» با کتاب، از نوع «تباین کلّی» یا «عموم من وجه» است و ثانیاً خبر واحدی که مضمونش در قرآن و سنّت نیست، مصداق «مخالفت» با کتاب شمرده نمی‌شود تا مشمول حکم روایات طرح اخبار مخالف کتاب گردد.

امّا برخی اصولیان معاصر، مخالفت را امری «معنوی» و آن را در قیاس با «اصول کلّی و اسلامی» مستفاد از کتاب و سنّت ـ بدون این‌که با آیه‌ای خاصّ و مشخّص مقایسه شود- دانسته‌اند. از دیدگاه آنان، مقصود از طرح خبرواحد مخالف با کتاب خدا، طرح اخبار ناسازگار با «اهداف اسلامی» و «روح عامّ» آیات، و ناهماهنگ با طبیعت قوانین و احکام عامّ

---

۱. روضة المتّقين، ج۷، ص۵۶؛ ملاذ الاخيار فی فهم تهذيب الاخبار، ج۱۰، ص۴۹۹.

۲. فرائد الأصول، ج۱، ص۲۵۰؛ فوائد الأصول، ج۳، ص۱۶۳.

۳. فرائد الاصول، ج۱، ص۲۵۱؛ نهاية الافكار، ج۲، ص۵۴۹؛ دراسات فی علم الاصول، ج۳، ص۱۵۴؛ فوائد الاصول، ج۳، ص۱۶۳؛ بدائع الافكار، ص۴۵۰.

۴. فرائد الأصول، ج۱، ص۲۴۷ و ۲۵۱.

قرآن باشد؛[1] مثلاً خبرواحدی که مضمونش «نفی اختیار» از انسان است، حجّت نیست و رها می‌شود؛ زیرا با قاعده مستفاد از قرآن وسنّت، یعنی «امربین‌الأمرین» معارض است. این تفسیراز «مخالفت» با وجود تفاوتش با تبیین مشهور، همچنان ذیل عنوان«تباین کلّی» جای می‌گیرد. از این‌رو، عنوان «مباینت» برخبرواحد معارض، ناسازگار و ناهماهنگ با روح کلّی آیات قرآن و سنّت قطعیه، صدق می‌کند.

بنابراین با توجّه به معنای «موافقت» و «مخالفت» در اخبار عرض، اعتبارسنجی روایات تفسیری معصومان علیهم السلام این گونه است که در فرض تعارض متن این روایات با ظواهر آیات یا روح کلّی قرآن، صدورشان از معصوم علیه السلام انکار و تکذیب می‌شود؛ امّا اگر شواهد مضمونی از قرآن بر تأیید محتوای روایت تفسیری وجود دارد یا هماهنگ با اصول کلّی قرآن باشد، مانند روایات تأویل‌کننده «ید» در آیات صفات خداوند برمعنای «قوّت» و «قدرت»[2] که هماهنگ با روح کلّی آیات توحیدی قرآن، یعنی نفی تشبیه و جسمانیت از خداوند است. لذا مطابق با روایات عرض، حکم به حقّانیت و صدور متن این دسته از روایات تفسیری می‌شود؛ امّا اگر متن روایت نه هم‌مضمون با ظاهرآیه یا دیگرآیات قرآن باشد و نه ناسازگار و معارض با ظواهرآیات یا روح کلّی قرآن، دیگرعنوان «مخالفت»، براین دسته از روایات تفسیری صدق نمی‌کند و مشمول روایات طرحِ اخبار مخالف با کتاب نمی‌شود. چنین اخبارآحادی اگرراویانش ثقه باشند، پذیرفته می‌شود و در غیراین صورت، به دلیل مفاد برخی روایات عرض[3] و دیگرروایات نهی‌کننده از تکذیب احادیث منسوب به معصومان علیهم السلام،[4] صدور روایت در مرحله «ثبوت» و بقعه «إمکان» باقی می‌ماند و حکم به توقّف و ردّ علم آن به معصومان علیهم السلام می‌شود. به سخن دیگر، گرچه طریقی برای قطع به «اثبات» صدور و «حجّیت» این دسته ازاخبارآحاد که وثوق به صدورشان حاصل نشده، وجود ندارد؛ ولی مجرّد عدم حجّیت این روایات ملازم با عدم صدور و توجیه‌گرتکذیب آن‌ها نیست. خلاصه این‌که آنچه موجب تکذیب روایات تفسیری منسوب به معصومان علیهم السلام می‌شود، ناسازگاری به معنای تعارض آشکارمتن آن‌ها با ظواهرآیات یا روح کلّی قرآن است؛ اما مجرّد موافق نبودن روایات تفسیری با قرآن، نه به معنای تعارض متن آن‌ها با قرآن است و نه به تنهایی توجیه‌گر انکار این روایات می‌شود.

---

۱. الرافد فی علم الأصول، ص۱۱؛ بحوث فی علم الأصول، ج۷، ص۳۳۳.

۲. التوحید، ص۱۶۲؛ معانی الاخبار، ص۱۶.

۳. الکافی، ج۲، ص۲۲۲.

۴. همان، ج۲، ص۲۲۳؛ علل الشرائع، ج۲، ص۳۹۵؛ بصائر الدرجات، ج۱، ص۵۳۸.

۲-۵. انگاره «منحصربودن اعتبار خبرواحد به راوی ثقه»

آسیب مبنایی دیگر در حوزه اعتبارسنجی روایات، دیدگاهی است که فقط روایات آحادی که سندشان صحیح، حسن یا موثّق است، حجّت و معتبر می‌شمارد. طبق این نگاه، ملاک اصلی حجّیت و اعتبار، سند حدیث و راوی ثقه است و وثاقت به صدق خبر، فقط از طریق مُخبر ثقه حاصل می‌شود؛ به طوری که حدیث ضعیف‌السند، حتّی اگر مشهور بدان عمل کرده باشد، دلیلی بر حجّیت آن وجود ندارد.[1] محقّق خویی رحمه‌الله در این باره می‌گوید:

> ... صحّت تمام روایات کتب اربعه ثابت نشده، پس باید سند هر حدیثی را ملاحظه کرد. اگر در آن شرایط حجیت حاصل بود، بدان عمل می‌شود و گر نه کنار گذاشته می‌شود.[2]

نیز می‌گوید:

> ... هر خبر(واحدی) از معصوم علیه‌السلام حجّت نیست، بلکه خصوص خبر ثقه یا حسن حجّت است.[3]

وی خبر ضعیفی را که وثوق نوعی به صدقش حاصل شده باشد، حجّت نمی‌داند و می‌گوید:

> آنچه از سیره عقلا، برخی آیات شریفه و روایات برمی‌آید، حجیت خبر ثقه‌ای است که وثوق نوعی(به صحّت آن) به سبب وثاقت راوی حاصل شده است، نه حجّیت خبر ضعیفی که وثوق نوعی و نه اطمینان شخصی، به صدق آن خبر حاصل شده است.[4]

برونداد این مبنا «اعتبارسنجی راوی‌محور» است که در آن، روایات ضعیف‌السند، گرچه حکم به برساختگی‌شان نمی‌شود، ولی بدون متن‌کاوی از قلمرو پژوهش و اعتبار یکسر کنار نهاده می‌شوند.

بررسی

این دیدگاه ـ که تنها راه اعتبارسنجی و اثبات صحّت حدیث را «نقد سند» می‌داند ـ حجّیت خبر واحد را به راوی ثقه منحصر کرده، هر حدیث ضعیفی را گرچه اطمینان نوعی به

---

۱. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۲۷۹- ۲۸۰.

۲. معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۹۱.

۳. همان، ص ۲۰.

۴. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۲۷۹- ۲۸۰.

صدقش باشد، به یک‌باره از مدار حجّیت و اعتبار بیرون می‌کند.[1] افزون بر وجود برخی اشکالات مطرح شده بر آن، نظیر: حدسی و اجتهادی بودن آرای رجالی در توثیق و تضعیف راویان و غفلت از نقد محتوایی حدیث، مبتنی بر مبنای «إعتبار خبر ثقه» یا «ملاک بودن وثاقت راوی» (صدق مُخبری) در اعتبار خبر واحد است؛ در حالی که دیدگاه بسیاری، «حجّیت خبر موثوق‌الصدور» یا «ملاک بودن حصول اطمینان به صدور خبر» (وثاقت خبری) است. طبق این مبنا، اطمینان به صدور خبر منحصر به «وثاقت راوی» نیست؛ زیرا در سیره عقلا «وثوقِ» ناشی از مقدّمات عقلی همچون وثاقت راوی، شهرت یا اجماعی بودن مضمون روایت و ... ارزشمند و مورد اعتنا است و عنوان «ثقه» فی‌نفسه موضوعیت ندارد. به سخن دیگر، «ملاک و سیره عقلا بر عمل به خبر ثقه» فقط از باب اطمینانی است که نوعاً از خبر ثقه حاصل می‌شود و عنوان «ثقة» طریقی برای حصول اطمینان به مضمون خبر است. از این‌رو، عقلا به خبر ثقه‌ای که قراین بر نادرستی خبرش دلالت می‌کند، اعتنا نمی‌کنند. پس موضوع حجّیت خبر واحد همان خبر موثوق‌الصدور است که شامل خبر صحیح، موثّق، ممدوح و حتّی خبر ضعیفی که قراین بر صدقش دلالت دارد، می‌شود.[2] به گفته شیخ انصاری ﷺ:

> مفاد ادلّه حجّیت خبر واحد وجوب عمل به خبر اطمینان‌آور است و این همان تفسیر «صحیح» در اصطلاح قدما است.[3]

وی در جای دیگر، محلّ دلیل اجماع بر حجّیت خبر را خبر «موثوق‌الصدور»ی که نفس بدان آرام می‌گیرد، گرچه راویش فاسق یا کافر باشد، دانسته است.[4] همچنین از سخن آخوند خراسانی در بحث «جبران شدن ضعف سند با ظنّ غیر معتبر» برمی‌آید که دلیل حجّیت خبر دلالت بر حجّیت خبر موثوق‌الصدور می‌کند. پس اگر وثوق به صدور خبرِ ضعیف از طریق غیر معتبر هم حاصل شود، مشمول دلیل حجّیت خبر اطمینان‌آور می‌شود.[5] در نتیجه، دیدگاه نزدیک به واقع، ارزشمندی وثاقت خبری یا استقرار سیره عقلا بر عمل به خبر اطمینان‌آور است که به مقتضای آن هر خبر موثوق‌الصدوری، خواه راوی‌اش ثقه باشد یا

---

۱. همان.
۲. الرافد فی علم الاصول، ص۲۴ - ۲۵؛ عناية الاصول، ج۳، ص۲۴۹- ۲۵۰؛ المحصول، ج۳، ص ۲۸۰.
۳. فرائد الاصول، ج۱، ص۳۶۶.
۴. مطارح الانظار، ج۳، ص۱۵۲-۱۵۳.
۵. کفاية الاصول، ص۳۳۲؛ نهاية الدارية، ج۳، ص۴۳۳-۴۳۴؛ عناية الاصول، ج۳، ص۳۹۸-۳۹۹.

سندش ضعیف، جزء خبر معتبر و مشمول حجّیت خبر واحد قرار می‌گیرد. طبق این مبنا، نه روایات تفسیری ضعیف‌السند مجعول تلقّی می‌شوند و نه اعتبارسنجی آن‌ها منحصر به «ارزیابی سند» و «راوی ثقه و ممدوح» می‌شود؛ بلکه «متن‌کاوی»، «نقد محتوایی» و «جستجوی تامّ از قراین» نیز بخش مهمّی از اعتبارسنجی است که موجب می‌شود بسیاری از احادیث ضعیف‌السند تفسیری که در واقع از معصوم علیه السلام صادر شده‌اند، در گردونه پژوهش باقی بمانند و یکسر کنار گذاشته نشوند. آری! روایات ضعیفی که پس از جستجو از روایات هم مضمون با آن به شیوه تعاضد مضمونی، هیچ قرینه اطمینان‌آوری بر صحت و صدور یا برساختگی‌شان یافت نشده و پژوهش‌گر پس از فحص تام، اطمینان به صدور یا یقین به کذبش پیدا نکرده است، نه تکذیب می‌شود و نه مستندِ بیان مراد جدّی آیات قرار می‌گیرد. فقط صحّت معنای تأویلی ذکرشده در روایت منسوب به معصوم علیه السلام، در مرحله ثبوت و امکان باقی می‌ماند. چه بسا که چنین روایتی در واقع از معصوم علیه السلام صادر شده و معنای باطنی آیه واقعا چنین باشد.

نکته دیگر، این‌که بی‌اعتنایی به «ضعیف‌السند» و یکسر کنارنهادن آن، نه تنها در میان «پیشینیان» جایگاهی نداشته و ایشان حدیث ضعیف‌السندِ مقرون به قراین اطمینان‌آور را نیز «صحیح» می‌دانسته‌اند،[1] حتّی «پسینیانِ» سده هفتم به بعد نیز ـ که گفته می‌شود تقسیم چهارگانه خبر واحد بر پایه سند و گونه‌بندی حدیث «معتبر» به «صحیح»، «حسن» و «موثّق» در این دوره و به دست علّامه حلّی رحمه الله رخ داده است[2] ـ در گستره فقه و استنباط، رویکرد حذفی به روایات ضعیف‌السند نداشته‌اند. برای نمونه علّامه حلّی رحمه الله گاه بر پایه «عمل اصحاب» یا «مناسبت با مذهب» یا «موافقت با اصل»، حدیث ضعیف را حتّی در مواردی که راوی‌اش را کذّاب، واضع و غالی می‌دانسته، پذیرفته و بدان عمل کرده است.[3]

لذا علّامه رحمه الله با وجود برجستگی نقش سند در ارزیابی حدیث نزد او، امّا روایات ضعیف‌السند را در فرایند استنباط، در کنار نشانه‌هایی چون عملِ اصحاب می‌نهاد و آن‌ها را یکسر کنار نمی‌نهاد. همین شیوه تعامل با حدیث ضعیف، کم و بیش در میان دیگر فقهای دوره پسینیان نظیر محقّق حلّی، سیّد بن طاووس و فاضل آبی نیز وجود داشته است.[4] از

۱. مشرق الشمسین، ص۲۶.
۲. وسائل الشیعة، ج۳۰، ص۲۵۱؛ مشرق الشمسین، ص۲۴-۲۵؛ ۳۱-۳۲.
۳. منتهی المطلب، ج۱، ص۱۱۳، ۲۷۹، ۳۱۱؛ خلاصة الاقوال، ص۲۳۱، ۲۵۸، ۱۹۸.
۴. حدیث ضعیف، ص۲۰۰-۲۴۱.

اینجا دانسته می‌شود که حتّی نزد پسینیان نیز، طریق پیدایش اطمینان به صدق روایت، منحصر به وثاقت راوی نبوده و قراین دیگر نیز در اعتبارسنجی حدیث نقش داشته‌اند.

۲-۶. مشروط دانستن صحّت روایات تأویلی به مطابقت با سیاق آیات

مشروط دانستن صحّت روایات تأویلی به مطابقت با سیاق آیات یا مخالفت با سیاق را دلیل نادرستی روایات تأویلی انگاشتن، آسیب مبنایی دیگری در اعتبارسنجی این گونه روایات است که نتیجه‌اش نفی صحّت روایاتِ مغایر با سیاق قرآن است؛ برای مثال، برخی ذیل عنوان «تطبیقات مخالف نصّ و سیاق قرآن» گفته‌اند:

> بسیاری از تأویلات روایی، با نصّ یا ظاهر یا سیاق آیات تأویل شده، مغایرت دارند؛ مانند: تأویل ﴿وَ السَّماءِ وَ الطّارِقِ * وَ ما أَدْراكَ مَا الطّارِقُ * النَّجْمُ الثّاقِبُ﴾[1] در برخی روایات به این‌که منظور از «السماء» حضرت علی علیه‌السلام و منظور از «الطارق» روح و مراد از «النجم الثاقب» پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است. با کمی توجّه به سه آیه مذکور در می‌یابیم که خداوند خود، «طارق» را به «نجم ثاقب» تفسیر کرده است. بنابراین طارق همان نجم ثاقب است و هر دو عنوان برای یک چیز هستند؛ ولی در روایت، «طارق» به روح، و «نجم ثاقب» به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله تفسیر شده است. تفسیری که در این روایت از ملائکه و روح ارائه شده، بر خلاف معنای ظاهر از همه آیاتی است که این دو در آن‌ها مطرح شده است.[2]

یا در نقد روایاتی که در ذیل آیات کریمه: ﴿عَمَّ يَتَساءَلُونَ * عَنِ النَّبَإِ الْعَظيمِ﴾،[3] «النبأ» را به امیرالمؤمنین علیه‌السلام تأویل کرده‌اند،[4] می‌گویند:

> آیات بعدی همگی درباره آفرینش و بازگشت زندگی به مردگان است که معلوم می‌کند مراد از «نبأ» قیامت است.[5]

یا روایات تأویل کننده «الثَّقَلانِ» بر قرآن و اهل‌بیت علیهم‌السلام را، در آیه ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلانِ﴾[6]

---

۱. سوره طارق، آیه ۱-۳.
۲. روش‌های تأویل قرآن، ص۱۷۳.
۳. سوره نبأ، آیه ۱ - ۲.
۴. البرهان فی تفسیر القرآن، ج۵، ص۵۶۴-۵۶۶؛ تفسیر نور الثقلین، ج۵، ص۴۹۱-۴۹۲.
۵. روش‌های تأویل قرآن، ص۱۷۵.
۶. سوره الرحمن، آیه ۳۱.

این چنین نقد و ردّ کرده‌اند:

سراسر این سوره، انسان و جن مورد خطاب هستند. آیاتی چون «خَلَقَ الإنسانَ»، و «خَلَقَ الجانَّ» قبل از این آیه و آیه «یا مَعشَرَ الجنِّ و الإنسِ» بعد از این آیه، بر این امر صراحت دارد. اگر مراد از «ثقلان» قرآن و اهل‌بیت ﷺ باشد، باید بعد از این آیه نیز خطاب به قرآن و اهل‌بیت ﷺ باشد که می‌فرماید: ﴿فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ﴾. به راستی ممکن است قرآن و اهل‌بیت ﷺ هم نعمت‌های خدا را تکذیب کنند؟[1]

پژوهش‌گر دیگری درباره این روایت چنین می‌گوید:

... با سیاق خود آیات تطبیق ندارد که می‌فرماید: ﴿فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ﴾. خطاب آیات از آغاز به انس و جنّ است و معنای آیه چنین است: «به زودی به حساب شما دو گروه جنّ و انس می‌پردازیم پس کدام یک از نعمت‌های پروردگارتان را تکذیب می‌کنید؟» قرآن و اهل‌بیت ﷺ نمی‌توانند مورد سؤال باشند.[2]

یا در نقد روایاتی که آیه کریمه ﴿هَلْ أَتاکَ حَدیثُ الْغاشِیَةِ * وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ خاشِعَةٌ﴾[3] را بر ناصبیان تأویل کرده‌اند، می‌گویند:

سیاق آیات درباره عاقبت و نتیجه دو دسته از انسان‌ها در روز قیامت است. کسانی که به دعوت پیامبر ﷺ ایمان می‌آورند و کسانی که بدان کفر می‌ورزند. اختصاص دادن معنای این آیات ـ که در عموم منکران دعوت پیامبر ﷺ ظهور دارد ـ به افراد خاصّی، آن هم کسانی که سال‌ها بعد از نزول این آیات، پا به صحنه جامعه گذاشته‌اند، با سیاق آیات سازگار نیست.[4]

همچنین روایت تأویلی «فَالصَّلَاةُ وَ الزَّکَاةُ أَمِیرُالْمُؤْمِنِینَ عَلِیُّ بْنُ أَبِی‌طَالِبٍ ﷺ وَ ذلِکَ دِینُ الْقَیِّمَةِ قَالَ: هِیَ فَاطِمَة»[5] به استناد مخالفتش با سیاق، جزء تأویلات باطل برشمرده است. این سنخ از روایات تأویلی به دلیل مخالفتشان با سیاق آیات و مبتنی بر این پندار که سیاق قرینه و معیار اعتبارسنجی تأویلات روایی است، مورد انکار قرار گرفته‌اند.

---

۱. روش‌های تأویل قرآن، ص۱۷۶؛ آسیب‌شناسی روایات تفسیری، ص۱۵۵.
۲. درسنامه وضع حدیث، ص۹۳.
۳. سوره غاشیه، آیه ۱-۲.
۴. روش‌های تأویل قرآن، ص۱۸۹.
۵. البرهان فی تفسیر القرآن، ج۵، ص۷۱۸.

بررسی

باید توجّه داشت که قرآن کریم ظاهری دارد و باطنی، و تفسیری دارد و تأویلی. آنچه قطعی و مستدلّ است، لزوم انطباق تفسیر و بیان ظهور آیات با سیاق است، ولی بر لزوم مطابقت تأویل و بیان باطن آیات با سیاق هیچ دلیلی نداریم؛ زیرا دلیل قرینه بودن سیاق در فهم معنای کلام، سیره عقلاست که در فهم ظاهر کلام جریان دارد، نه در فهم باطن فراعرفی آیات. شاهد آن، این است که اصولیان، سیاق را قرینه و دلیل برای رسیدن به ظهور کلام دانسته‌اند؛ عباراتی چون: «... فظاهرها بمقتضی السیاق ...»،[1] «لظهورها بمقتضی السیاق»،[2] «دعوی الظهور فی الأوّل، امّا بادّعاء الوضوح فیه للتبادر أو قرینة السّیاق»،[3] «إذ الظاهر بقرینة السّیاق»،[4] «وجه الظهور دلالة السّیاق علی ذلک»،[5] «أنّ السّیاق یقتضی أظهریّة الثالث»،[6] «فالظاهر من وحدة السیاق»،[7] و «و امّا المدلول التصدیقی فیثبت بدلالة السیاق ...»[8] شاهد این مدّعاست.

زرکشی نیز در کتاب اصولش، نقش دلالت سیاق را در «تبیین مجملات»، «ترجیح محتملات» و «تقریر واضحات» ـ که در واقع، عبارتی دیگر از استظهار، کشف و بیان ظهور کلام است ـ برشمرده است.[9]

همچنین از روایات فراوان و معتبر فهمیده می‌شود که فهم باطن و تأویل آیات محکوم به شرایط فهم ظاهر و تفسیر آیات نیست؛ برای نمونه در صحیحه عبدالله بن سنان از امام صادق علیه‌السلام ذیل آیه ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ ...﴾[10] دو معنا برای واژه «تَفَثَهُمْ» بیان شده است:

۱. گرفتن شارب و چیدن ناخن‌ها و مانند آن؛ ۲. دیدار با امام علیه‌السلام.

آن حضرت علیه‌السلام معنای اول را ـ که برای همگان قابل تحمل و پذیرش بوده ـ ظاهر قرآن و

۱. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۲۸۹.
۲. نهایة الافکار، ج ۳، ص ۱۳۰.
۳. درر الفوائد، ص ۵۱۲.
۴. همان، ص ۴۹۹.
۵. ایضاح الفرائد، ج ۲، ص ۵۴۹.
۶. أوثق الوسائل، ص ۲۶۱.
۷. اجود التقریرات، ج ۲، ص ۳۰۵.
۸. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۳۶۸.
۹. البحر المحیط، ج ۴، ص ۳۵۸.
۱۰. سوره حج، آیه ۲۹.

معنای دوم را ـ که جز برای افراد خاصی مانند ذریح محاربی و امثال او قابل تحمل نیست ـ باطن قرآن معرفی کرده‌اند. از ذیل این روایت، یعنی «... صَدَقَ ذَرِيحٌ وَ صَدَقْتَ إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِراً وَ بَاطِناً وَ مَنْ يَحْتَمِلُ مَا يَحْتَمِلُ ذَرِيحٌ؛ ذریح راست گفته است و تو هم راست گفتی؛ زیرا برای قرآن ظاهر و باطنی است. چه کسی تحمّل و هضم می‌کند آنچه را که ذریح تحمل می‌کند و پذیرای آن است؟»[1] استفاده می‌شود که فهم معنای ظاهر آیه، آسان و قابل پذیرش، و مناسب با مفهوم عرفی آن است؛ ولی فهم بطن آیه، دشوار و برای عموم قابل تحمّل نیست.

یا در روایتی با سند معتبر از امام باقر علیه‌السلام، بطن قرآن به تأویل آن معنا شده است و در ذیل آن به قول خدای متعال ﴿وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّه وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ استناد شده و پس از ذکر آیه فرموده است: ما آن را می‌دانیم». این روایت دلالت دارد که معانی باطنی قرآن همان تأویل آن است که جز خدا و راسخان در علم، از آن آگاهی ندارند. یا روایات کثیری که «النبأ العظیم» در سوره «نبأ» را جدای از سیاق آیات این سوره ـ که به گفته برخی مفسّران مربوط به قیامت است[2]- بر امام علی علیه‌السلام تطبیق کرده‌اند. از مجموع این روایات برداشت می‌شود که بخشی از باطن قرآن، معانی فراعرفی است که مراد خداوند است، ولی دلالت آیات بر آن معانی بر مبنای قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره آشکار نیست تا فهم آن برای همگان میسر باشد، بلکه دلالت آیات بر آن راز و رمزویژه‌ای دارد که تنها خدا و راسخان در علم (پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان معصوم علیهم‌السلام) آن را می‌دانند و راه پی‌بردن دیگران به آن منحصر به فراگیری از راسخان در علم است. پس «سیاق» قرینه عرفی بر ظهور و مدلول ظاهری کلام است

بنابراین مطابقت با سیاق شرط صحّت روایات تأویلی (باطن فراعرفی آیات) نیست. البته تأویل و باطنی که برای آیات بیان می‌شود، باید با آنچه از ظاهر آیات با توجّه به قراین فهمیده می‌شود، تعارض نداشته باشد.

نتیجه

از آنچه بیان شد، نتیجه می‌گیریم که انگاره‌های «تلازم صحّت و قطعی‌الصدور بودن روایات کتب حدیثی معتبر»، «تلازم غلوّ راوی و عدم وثاقت او»، «تلازم غلوّ راوی و جعلی

---

۱. من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص۴۸۵؛ الکافی، ج ۴، ص۵۴۹؛ لوامع صاحبقرانی، ج۸، ص۲۵۲؛ روضة المتقین، ج۵، ص۱۴۶.

۲. مفاتیح الغیب، ج ۳۱، ص۶؛ الجامع لأحکام القرآن، ج۱۹، ص ۱۷۰؛ تفسیر القرآن العظیم، ج۸، ص۳۰۷؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص۱۵۹.

بودن روایاتش»، «مشروط دانستن صحّت روایات به بودن مضمون آن‌ها در قرآن»، «مشروط بودن صحّت روایات تأویلی به مطابقت با سیاق» و «منحصر بودن اعتبار خبر واحد به وثاقت تمام راویان سند»(وثاقت مخبری) از مبانی سست بنیاد و آسیب‌زا در اعتبارسنجی روایات تفسیری معصومان علیهم‌السلام است که موجب بروز خطا در پذیرش و ردّ بسیاری از روایات تفسیری شده است؛ به طوری که این مبانی، واقع‌نمایی و ارزش علمی ارزیابی روایات را مخدوش ساخته است.

کتابنامه

- إثبات الهداة، محمّد بن حسن حرّعاملی، بیروت: أعلمی، اوّل، ۱۴۲۵ق.
- أجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی(تقریرات بحث نایینی)، قم: مطبعة العرفان، اوّل، ۱۳۵۲ش.
- إختیار معرفة الرجال، محمّد بن عمر کشّی، قم: مؤسّسة آل‌البیت علیهم‌السلام، اوّل، ۱۳۶۳ش.
- ألإتقان فی علوم‌القرآن، عبدالرحمن بن أبی‌بکر سیوطی، بیروت: دارالکتاب العربی، دوم، ۱۴۲۱ق.
- ألإستبصار، محمّد بن حسن طوسی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، اوّل، ۱۳۹۰ق.
- أوثق الوسائل، موسی تبریزی، قم: کتبی نجفی، اوّل، ۱۳۶۹ق.
- إیضاح الفرائد، محمّد تنکابنی، تهران: مطبعة الاسلامیة، اوّل، ۱۳۸۵ق.
- آسیب‌شناسی حدیث، عبدالهادی مسعودی، تهران: سمت، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی، دانشگاه قرآن و حدیث، سوم، ۱۳۹۷ش.
- آسیب‌شناسی روایات تفسیری، محمّد تقی دیاری، تهران: سمت، اوّل، ۱۳۹۰ش.
- بحار الانوار، محمّد باقر مجلسی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، دوم، ۱۴۰۳ق.
- البحر المحیط، محمّد بن بهادر زرکشی، بیروت: دارالکتب العلمیة، اوّل، ۱۴۲۱ق.
- بحوث فی علم‌الأصول، سیّد محمود شاهرودی (تقریرات بحث سید محمد باقر صدر)، قم: موسسة دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، سوم، ۱۴۱۷ق.
- بدائع الافکار، حبیب الله رشتی، قم: مؤسّسة آل‌البیت علیهم‌السلام، اوّل، بی‌تا.
- بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری، علی اکبر بابایی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت، اوّل، ۱۳۹۱ش.

- البرهــان فــی تفســیر القــرآن، سیّد هاشـم بـن سـلیمان بحرانـی، قـم: مؤسّسـة البعثـة، اوّل، ۱۳۷۴ش.
- البرهان فی علوم القرآن، محمّد بن بهادر زرکشی، بیروت: دارالمعرفة، اوّل، ۱۴۱۰ق.
- بصــائر الــدرجات، محمّـد بـن حسـن صفّار، قـم: مکتبـة آیة الله المرعشـی النجفـی، دوم، ۱۴۰۴ق.
- تفسیر الصافی، محمّد محسن فیض کاشانی، تهران: مکتبةالصدر، دوم، ۱۴۱۵ق.
- تفسیر القرآن العظیم، ابن‌کثیر، بیروت: دار الکتب‌العلمیة، اوّل، ۱۴۱۹ق.
- تفسیر فرات الکوفی، فرات بن ابراهیم کوفی، تهران: وزارة الثقافة و الإرشادالإسلامی، اوّل، ۱۴۱۰ق.
- تفسـیر نـور الثقلـین، عبـد علی بـن جمعـة العروسـی الحویزی، قـم: اسـماعیلیان، چهـارم، ۱۴۱۵ق.
- تنقیح المقال، عبدالله مامقانی، بی‌جا، بی‌نا، اوّل، بی‌تا.
- التوحید، محمّد بن علی بن بابویه صدوق، قم: جامعه مدرّسین، اوّل، ۱۳۹۸ق.
- توضیح المقال فی علم الرجال، علی کنی تهرانی، قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، اوّل، ۱۴۲۱ق.
- تهذیب الاحکام، محمّد بن حسن طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- الجامع لأحکام القرآن، محمد بن احمد قرطبی، تهران: ناصرخسرو، اوّل، ۱۳۶۴ش.
- حــدیث ضــعیف، امـین حسـین‌پـوری، قـم: مؤسّسـه علمـی فرهنگـی دارالحـدیث، اوّل، ۱۳۹۲ش.
- الحقّ المبین فی تصویب المجتهـدین، جعفرکاشـف الغطاء، تهران: شیـخ احمدشیرازی، اوّل، ۱۳۱۹ق.
- خلاصة الأقوال فی معرفةالرجال، علّامه حسـن بـن یوسـف حلّی، نجف: دارالـذخائر، دوم، ۱۴۱۱ق.
- دراســات فـی علـم الاصـول، سید علی هاشـمی شاهرودی (تقریـرات بحث خویی)، قـم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامی برمذهب اهل بیت ﷺ، اوّل، ۱۴۱۹ق.
- درر الفوائـد، محمّـد کـاظم آخوندخراسـانی، تهـران: وزارة الثقافـة و الارشـاد الاسـلامی، اوّل، ۱۴۱۰ق.

- الدرر النجفية، يوسف بن احمد بحرانی، بیروت: دارالمصطفی، اوّل، ۱۴۲۳ق.
- درس‌نامه وضع حدیث، ناصررفیعی‌محمّدی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، اوّل، ۱۳۸۴ش.
- الرافد فی علم الأصول، منیرقطیفی (تقریرات بحث سیدعلی سیستانی)، قم: لیتوگرافی حمید، اوّل، ۱۴۱۴ق.
- رجال الطوسی، محمّد بن حسن طوسی، قم: مؤسّسة النشرالإسلامی، سوم، ۱۳۷۳ش.
- رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی، قم: مؤسّسة النشرالإسلامی، ششم، ۱۳۶۵ش.
- الرسائل الاصولية، محمّد باقروحید بهبهانی، قم: موسسه العلامه المجدد الوحید البهبهانی، اوّل، ۱۴۱۸ق..
- الرسائل الفقهية، محمّد اسماعیل خواجویی مازندرانی، قم: دار الكتاب‌الإسلامی، اوّل، ۱۴۱۱ق.
- روش‌شناسی تفسیر قرآن، علی اکبربابایی و...، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت، چهارم، ۱۳۸۸ش.
- روش‌های تأویل قرآن، محمّد کاظم شاکر، قم: بوستان کتاب، دوم، ۱۳۸۱ش.
- روضات الجنات، محمّد باقرموسوی خوانساری، قم: مکتبة اسماعیلیان، ؟، بی‌تا.
- روضة المتّقین، محمّد تقی مجلسی، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، دوم، ۱۴۰۶ق.
- ریاض العلماء، عبدالله افندی اصفهانی، قم: مطبعة الخیام، اوّل، ۱۴۰۱ق.
- السرائر، محمّد بن أحمد بن ادریس، قم: دفترانتشارات إسلامی، دوم، ۱۴۱۰ق.
- صحیح مسلم، مسلم نیشابوری، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
- الصواعق المحرقه، احمد بن‌حجرهیثمی مکّی، قاهره: مکتبة القاهرة (علی یوسف سلیمان)، دوم، ۱۹۶۵م.
- علل الشرائع، محمّد بن علی بن بابویه صدوق، قم: داوری، اوّل، ۱۳۸۵ش.
- عناية الاصول، سیّد مرتضی حسینی فیروزآبادی، قم: فیروزآبادی، چهارم، ۱۴۰۰ق.
- فرائد الأصول، مرتضی انصاری، قم: مجمع الفکرالإسلامی، نهم، ۱۴۲۸ق.
- فرهنگ توصیفی حدیث، مریم قبادی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوم، ۱۳۹۶ش.
- فرهنگ دانشگاهی انگلیسی به فارسی، عبّاس آریان‌پور، تهران: امیرکبیر، ؟، ۱۳۷۳ش.

- فرهنگ فارسی معین، محمّد معین، تهران: فرهنگ‌نما، ۱۳۸۷ش.
- فوائد الاصول، محمّد علی کاظمی (تقریرات بحث محمّد حسین نایینی)، قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیه، اوّل، ۱۳۷۶ش.
- الفوائد الرجالية، سیّد محمّد مهدی بحرالعلوم، تهران: مکتبة‌الصادق علیه السلام، اوّل، ۱۳۶۳ش.
- الفوائد المدنية، محمّد امین استرآبادی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، دوم، ۱۴۲۶ق.
- فهرست کتب الشیعة، محمّد بن حسن طوسی، قم: مکتبة المحقّق الطباطبایی، اوّل، ۱۴۲۰ق.
- قاموس الرجال، محمّد تقی شوشتری، قم: موسسة النشر الاسلامی، دوم، ۱۴۱۰ق.
- القرآن الکریم و روایات المدرستین، مرتضی عسکری، قم: کلّیة اصول الدین، اوّل، ۱۳۷۴ش.
- قرب الاسناد، عبدالله بن جعفر حمیری، قم: مؤسّسة آل‌البیت علیهم السلام، اوّل، ۱۴۱۳ق.
- قواعد تفسیر، علی اکبر بابایی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت، اوّل، ۱۳۹۴ش.
- الکافی، محمّد بن یعقوب الکلینی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- کتاب المکاسب، مرتضی انصاری، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، اوّل، ۱۴۱۵ق.
- کفایة الأصول، محمّد کاظم آخوند خراسانی، قم: مؤسّسة آل‌البیت علیهم السلام، اوّل، ۱۴۰۹ق.
- لبّ اللباب فی علم الرجال، محمّد جعفر استرآبادی، تهران: اسوه، اوّل، ۱۳۸۸ش.
- لوامع صاحبقرانی، محمّد تقی مجلسی، قم: اسماعیلیان، دوم، ۱۴۱۴ق.
- مبانی تفسیر روایی، محمّد فاکر میبدی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اوّل، ۱۳۹۳ش.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، قم: دارالکتب الاسلامیة، دوم، ۱۳۷۱ق.
- المحصول، محمود جلالی (تقریرات بحث جعفر سبحانی)، قم: مؤسّسه امام صادق علیه السلام، اوّل، ۱۴۱۴ق.
- مرآة العقول، محمّد باقر مجلسی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، دوم، ۱۴۰۴ق.
- مسند احمد، احمد بن حنبل، بیروت: دارصادر، بی‌تا.
- مشرق الشمسین، بهاء الدین عاملی، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة، دوم، ۱۴۱۴ق.

- مصباح الاصول، محمّد سرور واعظ حسینی (تقریرات بحث سیّدابوالقاسم خویی)، قم: مؤسّسة احیاء آثار الامام الخوئی، اوّل، ۱۴۲۲ق.
- مطـــارح الانظـــار، ابوالقاسـم کلانتـری (تقریـرات بحـث شـیخ انصـاری)، قـم: مجمـع الفکرالاسلامی، دوم، ۱۳۸۳ش.
- معــانی الاخبــار، محمـد بـن علـی بـن بابویه صـدوق، قـم: دفتـرانتشـارات اسـلامی، اوّل، ۱۴۰۳ق.
- معجم رجال الحدیث، سید ابوالقاسم خویی، بی‌جا، بی‌نا، پنجم، ۱۴۱۳ق.
- مفاتیح الاصول، سیّد محمّد طباطبایی مجاهد، قم: مؤسّسة آل‌البیت علیهم‌السلام، اوّل، ۱۲۹۶ق.
- مفاتیح الغیب، محمّد بن‌عمر فخررازی، بیروت: دار إحیاءالتراث العربی، سوم، ۱۴۲۰ق.
- ملاذ الاخیار فی فهم تهـذیب الاخبـار، محمّد باقرمجلسی، قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی، اوّل، ۱۴۰۶ق.
- من لایحضره الفقیه، محمّد بن علی بن بابویه صدوق، قـم: دفتر انتشارات اسلامی، دوم، ۱۴۱۳ق.
- منتهی المطلـب، علّامه حسن بن یوسف حلّی، مشهد: مجمع البحوث‌الإسلامیة، اوّل، ۱۴۱۲ق.
- الموضوعات فـی الآثـار و الأخبـار، هاشم معروف الحسـنی، بیروت: دارالکتـاب اللبنـانی، اوّل، ۱۹۷۳م.
- المیزان فی تفسیر القرآن، سیّد محمّد حسین طباطبـایی، بیروت: مؤسّسـة الاعلمی، دوم، ۱۳۹۰ق.
- نهایــة الافکــار، محمّـد تقـی بروجـردی (تقریـرات بحـث ضـیاء الـدین عراقـی)، قـم: دفتـر انتشارات اسلامی، سوم، ۱۴۱۷ق.
- نهایة الدارية، محمّد حسین اصفهانی، بیروت: مؤسّسة آل‌البیت علیهم‌السلام، دوم، ۱۴۲۹ق.
- الوافی، محمد محسن فیض کاشانی، اصفهان، کتابخانه امام أمیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، اوّل، ۱۴۰۶ق.
- الوافیة فی الاصول، عبدالله تونی، قم: مجمع الفکر الاسلامی، دوم، ۱۴۱۵ق.
- وسائل الشیعة، محمّد بن حسن حرّعاملی، قم: مؤسّسة آل‌البیت علیهم‌السلام، اوّل، ۱۴۰۹ق.